ROUSSEAU, L'ANTI-LUMIERES

Les spécialistes ne se sont jamais mis d'accord sur la façon dont il faut situer Jean-Jacques Rousseau par rapport à la philosophie des Lumières. Fut-il un penseur des Lumières, comme l'ont affirmé certains de ses partisans et (surtout) nombre de ses adversaires, un critique des Lumières, voire encore un « critique de l'intérieur » ? Le point de vue que nous défendrons ici est plus radical. Loin d'être un penseur des Lumières, comme certains n'ont cessé de la soutenir à l'instar d'Ernst Cassirer et de quelques autres, comme Zeev Sternhell encore tout récemment[1], Rousseau est à nos yeux, avant même Johann Georg Hamann (1730-1788), le premier opposant systématique de la pensée des Lumières – le « premier ennemi des Lumières », comme le dit très justement Graeme Garrard dans l'excellent ouvrage qu'il lui a consacré[2].

Arrivé à Paris en 1741, à l'âge de vingt-neuf ans, Rousseau a certes commencé par fréquenter assidûment les salons où l'on pouvait rencontrer les *philosophes*, mais il s'en est très vite détourné, se découvrant peu à peu en profonde opposition avec eux. Il a rompu avec Condillac, avec Jean le Rond d'Alembert, et même avec Diderot, l'éditeur de *L'Encyclopédie*, qui avait pourtant été son ami. Il s'est aussi montré pareillement critique des thèses de Condorcet, D'Holbach ou Helvétius. Quant à Voltaire, il deviendra bientôt son pire ennemi. Ce qui est intéressant, c'est qu'il a lui-même interprété sa défection du camp des « philosophes » comme un retour à une plus grande authenticité. Emigré dans la capitale française, Jean-Jacques s'est éprouvé avec fierté comme un « citoyen de Genève », étranger au *beau monde*, et qui, par la suite, n'hésitera jamais à opposer Paris et sa ville natale comme d'irréductibles antithèses. Dès 1749, dans sa réponse au concours ouvert par l'Académie de Dijon, il rompt avec éclat. C'est alors, comme il le dira lui-même, qu'il est devenu un « autre homme ». Par la suite, il ne manquera pas une occasion de dénoncer l'atmosphère frivole, artificielle, cosmopolite et sophistiquée des salons parisiens. Quand il revient à Genève, en 1754, la rupture en tout cas est totale.

Lorsqu'en 1749, il participe au concours ouvert par l'académie de Dijon sur le thème « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs », c'est pour répondre avec force par la négative. Sa conclusion est que les sciences, les lettres et les arts ont surtout contribué à la « corruption des mœurs », et que leur prétendu « progrès » s'est partout traduit par un abaissement de la morale : « Nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection »[3]. Rousseau n'est pourtant pas hostile au savoir, mais il redoute les effets délétères de sa diffusion, que ne cessent au contraire de réclamer les Lumières. Prendre une telle position, « c'était déjà se tourner contre la France, contre la Cour et les salons, contre la politesse, l'urbanité, la civilité, la bienséance, le bel esprit, le bon goût, le ridicule, les

apparences plutôt que la réalité, le paraître plutôt que l'être, bref, tout ce qu'on peut appeler pour résumer la *société de politesse*, qui forme système avec le luxe, l'extrême inégalité, les richesses et la misère, l'ambition, l'argent »[4].

Rousseau, sans le savoir, oppose déjà la *culture* à la *civilisation*. Il dénonce le luxe, le goût du paraître, qui triomphent dans cette cour de Versailles où l'ancienne aristocratie s'est peu à peu embourgeoisée. Il exècre le caractère superficiel des salons parisiens, le goût de la « galanterie » et des « bons mots », qui vont de pair avec l'artificialité, le règne de l'égoïsme et de l'envie. C'est dans cette optique qu'il oppose Paris et Genève, mettant en garde les citoyens de sa ville natale contre la tentation de prendre exemple sur la « souplesse courtisane » qui règne dans la capitale française. Au surplus, il n'aime pas les grandes villes, qui rendent la campagne « misérable » et qu'il qualifie tout à la fois de « gouffre de l'espèce humaine » et de « nids de tyrannie ». Dans *La nouvelle Héloïse*, il leur reprochera de rendre les hommes « différents de ce qu'ils sont », parce tout le monde y veut être jugé selon les apparences[5]. Il leur préfère les mœurs austères et rustiques dont l'ancienne Rome donnait l'exemple, mais se réfère aussi aux Montagons du Jura ou aux paysans du Valais, à la Suisse en général, ce « pays libre et simple, où l'on trouve des hommes antiques dans les temps modernes »[6].

On le voit, Rousseau récuse absolument l'optimisme de la philosophie du progrès, thème qu'il développera longuement dans le livre 1, chapitre 8 du *Contrat social*. Il s'inscrit même plutôt dans le courant de ce que l'on a appelé le pessimisme culturel[7]. Dans la querelle des Anciens et des Modernes, il se situe sans équivoque du côté des premiers. Depuis son enfance, d'ailleurs, il admire par dessus tout la République romaine (« A douze ans, j'étais un Romain »), et c'est à l'Antiquité qu'il se réfèrera tout au long de son œuvre pour exalter la citoyenneté, la vertu antique et la patrie. « Sans cesse occupé de Rome et d'Athènes, écrira-t-il dans ses *Confessions*, vivant, pour ainsi dire, avec leurs grands hommes, né moi-même citoyen d'une République, et fils d'un père dont l'amour de la patrie était la plus forte passion, je m'enflammais à son exemple ; je me croyais Grec ou romain »[8]. Dans le *Contrat social*, il défend avec fougue les institutions romaines : assemblées, élections, dictature temporaire. C'est en s'inspirant de l'exemple des « tribuns de la peuple », dont l'institution, dit-il, coïncida avec l'avènement d'une « véritable démocratie », qu'il fait du tribunat l'une des clefs de la constitution idéale. Il admire tout autant Sparte : Lycurgue est à ses yeux l'un des modèles du « Législateur ». « Quand on lit l'histoire ancienne, dira-t-il encore, on se croit transporté dans un autre univers et parmi d'autres êtres. Qu'ont de commun les Français, les Anglais, les Russes avec les Romains et les Grecs ? [...] Les fortes âmes de ceux-ci paraissent aux autres des exagérations de l'histoire. Comment eux qui se sentent si petits penseraient-ils qu'il y ait eu de si grands hommes ? Ils existèrent pourtant »[9].

Les « philosophes » et les rédacteurs de *L'Encyclopédie* définissaient les Lumières comme le mouvement au terme duquel la connaissance et la vérité devaient s'imposer définitivement à l'« ignorance » et à la « superstition ». Ils se voulaient en cela les héritiers de la révolution scientifique et philosophique inaugurée par Galilée, Descartes, Newton et Bacon. Rousseau se montre au contraire très méfiant vis-à-vis de la raison. La définition qu'il propose de la nature humaine ne correspond guère aux attributs de ce qu'on appelle en général la « rationalité ». Il définit l'humanité première par ses instincts, non par sa raison. Il souligne ensuite que le principe qui sous-tend l'essentiel des actions humaines n'est pas fonction de la raison, mais dérive bien plutôt de l'émotion. Il se

sépare donc radicalement de Diderot, qui définit l'homme par sa « faculté raisonnable »[10]. Au « Je pense, donc je suis » de Descartes, il oppose un « Je sens, donc j'existe »[11]. La raison ne suffit pas à faire un bon citoyen, comme le prétendait Locke. Séparée de la passion, elle tend au contraire à dissoudre la société. C'est pourquoi le contrat social de Rousseau met les affects et les « passions » – les sentiments, non les sensations – au centre de la démarche cognitive, et ne fait de la raison qu'un aiguillon de ces passions.

Les Lumières voyaient dans le développement du commerce un moyen, non seulement d'accroître la richesse, mais aussi de faire progressivement disparaître la guerre : la négociation intéressée, profitable à tous, devait se substituer peu à peu à la confrontation armée, qui est une confrontation à somme nulle. C'est ce que proclamait Jean-François Melon, secrétaire de Law, dans son *Essai politique sur le commerce* (1734) : « L'esprit de conquête et l'esprit de commerce s'excluent mutuellement dans une nation ». Montesquieu soutenait pareillement que le commerce adoucit les mœurs et que son expansion obligera les Etats à « se guérir du machiavélisme »[12]. Pour Rousseau, ce n'est là qu'un sophisme : les affrontements commerciaux s'ajouteront simplement aux autres.

Quand David Hume affirme que « commerce et industrie » ne peuvent que contribuer « au bien-être et au plaisir des individus »[13], Rousseau dénonce au contraire la corruption et les artifices des sociétés vouées au commerce et assure qu'à l'économie de production, qui s'attache au profit et fait de l'argent le moteur de la société, il vaut mieux préférer l'économie de subsistance, qui ne consomme que ce qu'elle produit. C'est pourquoi il fait l'éloge de l'agriculture, convaincu qu'il est en outre que le goût de la terre se confond avec l'apprentissage de la patrie : « Le meilleur mobile d'un gouvernement est l'amour de la patrie, et cet amour se cultive dans les champs »[14] .

De même, dans le grand débat sur le luxe qui agite tout le XVIIIe siècle, Rousseau s'affiche avec force comme un adversaire de la corruption engendrée par le luxe, au moment même où les philosophes des Lumières en font l'apologie au motif qu'il est l'un des effets les plus évidents de la circulation des richesses et de la multiplication des échanges. Cette dénonciation du luxe, déjà présente dans la *Lettre à d'Alembert*, inspire toute l'argumentation du premier *Discours*, qui présente le luxe comme « diamétralement opposé aux bonnes mœurs ». « J'aime le luxe, et même la mollesse », disait Voltaire. Rousseau rétorque que le luxe dégrade la moralité publique. Le luxe « corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la mollesse et à la vanité »[15]. Dans la *Dernière réponse*, destinée à Charles Bordes, il a même cette belle formule : « Le luxe peut être nécessaire pour donner du pain aux pauvres : mais, s'il n'y avait point de luxe, il n'y aurait point de pauvres »[16]. Il n'est sans doute pas exagéré de dire que la pensée politique de Rousseau repose en grande partie sur ce rejet du luxe et de la cupidité qui caractérise la civilisation moderne. Comme l'observe Guillaume Bacot, il « leur oppose la frugalité des civilisations antiques, seule susceptible selon lui d'asseoir la vertu et de préserver les mœurs. Aux sociétés commerçantes qui procurent la richesse, il préfère les sociétés agricoles qui maintiennent la liberté. Il conteste le développement des grandes métropoles comme Paris et Londres, qui deviennent les foyers de tous les vices et de toutes les corruptions »[17].

L'argent peut créer des richesses, mais il ne crée pas la liberté, qui est un bien infiniment plus précieux. « Je regarde les finances, écrit Rousseau, comme la graisse du corps politique qui, s'engorgeant dans certains réseaux musculaires, surcharge le corps d'un embonpoint inutile et le rend plutôt lourd que fort »[18]. C'est pourquoi, sur le plan économique, il prône la modération : « Que nul citoyen ne soit assez opulent pour pouvoir en acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre [...] Ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun »[19].

Contre toute l'école de l'économie anglaise, le développement du commerce et des échanges économiques apparaît au citoyen de Genève comme source d'injustice, de souffrance et d'oppression. Dans la *Préface de Narcisse*, Rousseau dénonce cette « étrange et funeste constitution où les richesses accumulées facilitent toujours les moyens d'en accumuler de plus grandes, et où il est impossible à celui qui n'a rien d'acquérir quelque chose ». Il exige que l'activité économique reste « encastrée » (« *embedded* », disait Karl Polanyi) dans le social, ainsi qu'elle l'était à l'origine. Il proteste contre son émancipation, qui a généralisé l'axiomatique de l'intérêt et la montée des valeurs bourgeoises. Hostile à l'émergence d'une pensée purement économique, qui est l'un des traits distinctifs de son temps, il se veut l'adversaire des physiocrates, tenants d'un « gouvernement économique ». « Ce refus intransigeant que Rousseau opposait aux séductions de la richesse et du commerce, observe Yves Touchefeu, se voyait fondamentalement appuyé et légitimé par le souvenir de l'Antiquité »[20]. On lit en effet dès le premier *Discours* : « Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent »[21]. Et dans le *Contrat social* : « Ce mot de *finance* est un mot d'esclave ; il est inconnu dans la Cité ». Enfin, dans le *Discours sur l'inégalité* : « Que peut-on penser d'un commerce où la raison de chaque particulier lui dicte des maximes directement contraires à celles que la raison publique prêche au corps de la société, et où chacun trouve son compte dans le malheur d'autrui ? » Il importe, conclut Jean-Jacques, « qu'un bon système économique ne soit pas un système de finance et d'argent »[22].

Cette référence à l'économie est essentielle, car elle renvoie à la question de savoir ce qui institue la société comme telle et qui assure sa permanence. Pour la nouvelle pensée économique qui émerge au XVIIIe siècle, c'est la confrontation aveugle des intérêts privés qui, sous l'effet de la « main invisible », conduit au bien-être général. Le marché tend ainsi à se substituer à la loi civile[23]. Or, c'est précisément ce que Rousseau conteste, l'intérêt général exigeant au contraire, selon lui, que l'on cesse de chercher à maximiser son intérêt propre pour se préoccuper du bien commun.

S'opposant frontalement à la thèse de Bernard Mandeville (*La fable des abeilles*, 1714), selon laquelle la recherche égoïste du profit individuel aboutit paradoxalement au bonheur de tous (« vices privés, bénéfices publics ») – « car pour deux hommes dont les intérêts s'accordent, cent mille peut-être leur sont opposés, et il n'y a d'autre moyen pour réussir que de tromper ou de perdre tous ces gens-là » –, Rousseau rejette l'idée d'une harmonie sociale spontanée résultant de la libre confrontation des intérêts. « Loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, écrit-il, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses ». Ce qu'il reproche à la société de son temps, c'est au contraire qu'« elle porte nécessairement les hommes à s'entrehaïr à proportion que leurs intérêts se croisent »[24]. Pour lui, les échanges économiques ne réunissent les hommes qu'en les

opposant. Il n'est donc pas question de laisser le politique se dissoudre dans la simple juxtaposition des égoïsmes : il n'est pas de communauté authentique lorsque, « loin de se proposer un objet de félicité commune d'où chacun peut tirer la sienne, le bonheur de l'un fait le malheur de l'autre »[25].

Récusant l'idée d'un fondement économique de la société, Rousseau en tient donc pour un fondement strictement politique et, à l'encontre des physiocrates comme des philosophes des Lumières, affirme fermement la nécessaire subordination de l'économie au politique. Au jeu spontané des échanges économiques, il oppose l'engagement conscient et la participation volontaire de chacun dans l'espace politique. C'est pourquoi il invite à réduire au minimum les échanges économiques dans l'espace civique : « Rendez les échanges peu nécessaires, faites que chacun se suffise à lui-même », allant même jusqu'à écrire que, « dans tout ce qui dépend de l'industrie humaine on doit proscrire avec soin toute machine et toute invention qui peut abréger le travail, épargner la main d'œuvre, et produire le même effet avec moins de peine »[26]. De tels propos, note encore Yves Touchefeu, doivent être compris comme « l'écho de cette conviction obstinée avec laquelle Jean-Jacques s'efforçait de préserver l'autonomie du politique »[27].

C'est donc toujours sur le mode de l'hétéronomie que Rousseau aborde les questions économiques : l'économie ne doit jamais être pensée pour elle-même, indépendamment du politique et du social, car la penser pour elle-même reviendrait à renoncer à d'autres logiques plus essentielles et à favoriser l'enrichissement et le luxe, qui engendrent la corruption, la déshumanisation et la misère morale. Or, le pire dans la vie n'est « pas selon notre auteur de manquer du superflu, mais de l'essentiel humain, de se trouver dans la seule compagnie des objets ou des hommes soumis à leur régime, et non dans celle d'hommes libres et, pour reprendre son expression "vrais" »[28].

Mais il y a encore un autre domaine où la pensée de Rousseau s'oppose directement à celle des Lumières. C'est la question du « cosmopolitisme ». Les Anciens concevaient l'espace civique comme un lieu rigoureusement délimité, cette clôture relative permettant au législateur d'exercer son action. Tel est aussi l'avis de Rousseau qui, pour cette raison, refuse absolument le « cosmopolitisme », c'est-à-dire l'ouverture vers l'universel humain, que revendiquent hautement les philosophes des Lumières.

Montesquieu disait qu'il était « nécessairement homme », tandis qu'il n'était « Français que par hasard ». A l'instar de Fénelon (« J'aime le genre humain plus que ma patrie »), Mably affirmait que l'« amour de l'humanité » était une « vertu supérieure à l'amour de la patrie ». D'Holbach dénonçait avec sévérité le patriotisme exclusif des Anciens. Turgot, Condorcet, Voltaire, Diderot se considéraient, eux aussi, comme avant tout chargés d'« éclairer le genre humain ». Rousseau est d'un avis tout différent. A partir du premier *Discours*, il s'éloigne de l'universalisme avec de plus en plus de netteté. Constatant que « plus le lien social s'étend, plus il se relâche », il n'hésite pas à mettre en accusation « ces prétendus Cosmopolites qui, justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne »[29].

Rousseau, ici encore, raisonne en théoricien d'une primauté du politique. Il constate que l'« humanité » n'est pas une notion politique, car, comme le dira Carl Schmitt, il ne n'y a de politique que là où l'on est au moins deux. Se dire « citoyen du monde » n'est

donc qu'une métaphore ou un non-sens. Dans le *Manuscrit de Genève*, Jean-Jacques explique longuement pourquoi il ne croit pas à la possibilité d'instaurer une « société générale du genre humain » ordonnée par le droit naturel, projet suprapolitique faisant bon marché de la situation proprement politique des hommes, marquée par l'expérience de la division. Dans son système, la volonté générale n'est générale que pour les membres d'une même société politique ; elle est particulière pour les autres Etats. « Parce que l'appartenance à une communauté politique est toujours déterminée, écrit Julie Saada, elle instaure un lien avec un Etat qui implique, à l'égard des autres Etats, sinon une relation d'hostilité, du moins une relation d'extériorité qui ne saurait se résorber dans l'appartenance à une humanité commune. L'essence même de la communauté politique exclut l'existence de toute communauté suprapolitique réglée par le droit »[30]. Ce que Rousseau reproche à la philosophie et à la science, c'est d'ailleurs de se vouloir essentiellement universelles.

On connaît cette célèbre formule, énoncée dans l'*Emile* : « Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen : car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre ». C'est cette conviction qui met Rousseau le plus en porte-à-faux par rapport à l'universalisme chrétien. Rousseau voit très bien que, dans le christianisme, la distinction (plus que la séparation) du temporel et du spirituel introduit une scission entre l'homme et le citoyen. Du point de vue chrétien, l'homme est d'abord homme, et comme tel en relation personnelle avec Dieu, tandis qu'il n'est citoyen, c'est-à-dire membre d'une politie particulière, que secondairement. Rousseau, au contraire, proclame que « nous ne commençons à devenir hommes qu'après avoir été citoyens »[31], ce qui signifie que nous n'appartenons à l'humanité que de façon *médiate*, par le truchement d'une appartenance particulière, et non de façon *immédiate*. Il va même plus loin, en affirmant que « les sociétés particulières ne se lient, ne se resserrent qu'aux dépens de l'universelle, *plus on est citoyen moins on est homme* » (souligné par nous). Au pasteur Usteri, de Zurich, il explique, dans une lettre datée du 30 avril 1763 : « La charité chrétienne ne permet pas de faire une différence odieuse entre le compatriote et l'étranger [...] Son zèle ardent embrasse indifféremment tout le genre humain. Il est donc vrai que le christianisme est par sa sainteté même contraire à l'esprit social particulier ». Dans les *Lettres de la montagne*, Rousseau déclare trouver l'enseignement de Jésus « trop sociable, embrassant trop tout le genre humain pour une législation qui doit être exclusive ; inspirant l'humanité plutôt que le patriotisme, et tendant à former des hommes plutôt que des citoyens ». « Le patriotisme et l'humanité, ajoute-t-il, sont [...] deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier. Le législateur qui les voudra toutes deux n'obtiendra ni l'une ni l'autre : cet accord ne s'est jamais vu ; il ne se verra jamais, parce qu'il est contraire à la nature, et qu'on ne peut donner deux objets à la même passion »[32]. Il développe encore cette idée dans un brouillon qui a été conservé : « Aux yeux du vrai chrétien le citoyen, l'étranger, l'ennemi même sont également ses frères ; rien de plus contraire à l'esprit du christianisme que les exclusions et les préférences. Et qu'est-ce toutefois que l'amour de la patrie sinon préférence et exclusion ! Voilà précisément ce que le christianisme a produit, les hommes sont plus humains et moins patriotes, on ne regarde plus les étrangers comme ennemis ni ses concitoyens comme frères ».

Cette opposition entre la citoyenneté et une illusoire « société générale du genre humain » est également bien marquée dès l'ouverture de l'*Emile* : « Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur

aux étrangers ; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit [...] Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux »[33]. Elle est répétée d'innombrables fois dans son œuvre, en particulier dans ses projets de constitutions pour la Corse et la Pologne. Aux Corses, Rousseau rappelle que « tout peuple a ou doit avoir un caractère national » et que, « s'il en manquait, il faudrait commencer par le lui donner ». Il en déduit que « le droit de cité ne pourra être donné à nul étranger sauf une seule fois en cinquante ans à un seul s'il se présente et qu'il en soit jugé digne, ou le plus digne de ceux qui se présenteront »[34]. Aux Polonais, il explique que l'essentiel est de confirmer « une physionomie nationale qui les distinguera des autres peuples, qui les empêchera de se fondre, de se plaire, de s'allier entre eux » et qui leur donnera une « répugnance naturelle à se mêler avec l'étranger ». Il ajoute qu'à rebours de l'« exécrable proverbe » selon lequel « la patrie se trouve partout où l'on se trouve bien », il faut proclamer tout à l'inverse : *Ubi patria, ibi bene*[35].

Rousseau déplore pareillement que certaines œuvres d'art, au lieu de s'accorder avec les mœurs d'un peuple, le dirigent par un phénomène d'imitation vers des mœurs étrangères : « Voulant être ce qu'on n'est pas, on parvient à se croire autre chose que ce qu'on est, et voilà comment on devient fou » (seconde préface à *La nouvelle Héloïse*) ! Contre l'illusion d'une « société générale » du genre humain, qu'il tient pour une absurdité, il déplore que les « caractères originaux des peuples » s'effacent « de jour en jour », et assure que la bonne société est celle où les lois correspondent le mieux aux mœurs les plus enracinées. Jean-Jacques insiste sur l'amour de la patrie, parce qu'il sait que seule l'appartenance crée l'obligation. Dans le texte sur la Pologne, il en appelle à cette « ivresse patriotique qui seule sait élever les hommes au-dessus d'eux-mêmes, et sans laquelle la liberté n'est qu'un vain nom et la législation qu'une chimère »[36]. « A vingt ans, écrit-il encore, un Polonais ne doit pas être un autre homme ; il doit être un Polonais »[37].

De tels propos ne doivent pas être mal interprétés. Rousseau ne se réclame d'aucun nationalisme « ethnique », tel qu'on en verra fleurir dans l'Europe du XIXe siècle. La communauté qu'il exalte est une communauté strictement politique, et la définition qu'il en donne correspond à sa conviction d'un primat du politique. Dans sa lettre au lieutenant-colonel Pictet du 1er mars 1764, il précise d'ailleurs : « Ce ne sont ni les murs ni les hommes qui font la patrie : ce sont les lois, les mœurs, les coutumes, le gouvernement, la constitution, la manière d'être qui résulte de tout cela » – définition, on le notera, qui diffère assez peu de celle de Renan, voire de celle qu'un Fustel de Coulanges opposait à l'historien allemand Theodor Mommsen[38].

Il ne fait donc pas de doute que Rousseau, tout en étant un moderne, est aussi un critique de la modernité. C'est un « moderne anti-moderne ». Ce qui, à première vue, semble le rapprocher des romantiques.

Comme chacun le sait, Rousseau a du reste été très souvent taxé de romantisme, ou du moins de « préromantisme ». S'appuyant sur son goût de la nature, la place qu'il accordait aux émotions, sa propension à explorer son moi, en particulier dans ses écrits autobiographiques (les *Rêveries* et les *Confessions*), cette appréciation a généralement été le fait de ses adversaires, surtout à l'époque où le romantisme fut le plus décrié, c'est-à-

dire de la fin XIX[e] siècle jusqu'aux lendemains de la Première Guerre mondiale. Il s'agissait de le faire apparaître comme un utopiste, un rêveur à la sensibilité exacerbée, voire un homme au tempérament « féminin ». Pareil reproche revient sans cesse sous la plume d'un Jules Lemaître ou d'un Charles Maurras. Pierre Lasserre, lui-même alors proche de l'Action française, va jusqu'à écrire : « Rousseau n'est pas à l'égard du romantisme un précurseur. Il est le romantisme intégral […] Rien dans le romantisme qui ne soit du Rousseau. Rien dans Rousseau qui ne soit romantique »[39].

De tels propos sont évidemment très excessifs, mais ils contiennent une part de vérité. Le romantisme, qu'on a pu très justement décrire comme un *expressivisme* (Charles Taylor), est lui aussi une réaction moderne à la modernité (moderne en ce sens qu'elle admet le primat de l'individu). Comme Rousseau, les romantiques récusent l'utilitarisme, le goût du confort et de la sécurité, l'idolâtrie du calcul rationnel et du commerce, la croyance au progrès. Aux valeurs petites-bourgeoises, ils opposent l'aspiration à la grandeur, la propension à la rêverie, la valorisation du cœur et de la passion. A certains égards, Rousseau les rejoint par avance, d'autant qu'il a aussi le souci de préserver la nature, même s'il n'y a pas chez lui de politique de la nature à proprement parler. En revanche, on ne trouve pas chez lui le goût de l'infini. Il ne faut pas oublier non plus qu'il n'est pas l'inventeur de l'idéal de sincérité, que Montaigne d'abord, puis Molière, Boileau, La Fontaine et La Bruyère ont illustré avant lui. Les romantiques allemands, comme Novalis, Friedrich Schlegel, Adam Müller ou Brentano, rejettent comme Rousseau une société fondée sur la primauté du commerce et des règles juridiques. Eux aussi croient également à une âme collective, à un « esprit du peuple » (*Volksgeist*), et adhèrent volontiers à une conception organiciste du corps social. Mais ils s'appuient sur une conception plus culturelle que politique de la société, et manifestent une nostalgie de l'ancien empire romain-germanique qu'on ne trouve évidemment pas chez le citoyen de Genève. Le « romantisme » de Rousseau, si romantisme il y a, est donc assez différent de celui des romantiques allemands[40]. Peut-être pourrait-on, en revanche, le rapprocher de celui de Lamartine, de Vigny, de Hugo, de Nerval ou de Mallarmé.

Alain de Benoist

1. Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières, du XVIII[e] siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris 2006.

2. Graeme Garrard, *Rousseau Counter-Enlightenment. A Republican Critique of the « Philosophes »*, State University of New York Press, Albany 2003, p. 120. Notre lecture de Rousseau se rapproche de celle de Didier Masseau (*Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Albin Michel, Paris 2000). Cf. aussi Mark Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophers*, Harvard University Press, Cambridge 1994 ; Mira Morgenstern, « Jean-Jacques Rousseau: Politics as Enlightenment Critique », in *Historical Reflections – Réflexions historiques*, automne 2000, pp. 363-386 ; Bruno Bernardi, « Rousseau, une autocritique des Lumières », in *Esprit*, août-septembre 2009, pp. 109-124.

3. *Sur les sciences et les arts*, *O.C.*, vol. 3, p. 9. Nous citons, selon l'usage, les ouvrages de Rousseau à partir des *Œuvres complètes* (en abrégé : *O.C.*) en 5 volumes, publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond dans la Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard, Paris 1959-95). Une nouvelle édition, purement chronologique, est en cours de parution aux éditions Classiques Garnier. Elle devrait être achevée en 2015. Une autre est en préparation chez Slatkine.

4. Frédéric Lefebvre, « Peuple et identité chez Rousseau », in Hélène Desbrousses, Bernard Peloille et Gérard Raulet (éd.), *Le peuple. Figures et concepts*, François-Xavier de Guibert, Paris 2003, p. 70.

5. *O.C.*, vol. 5, p. 54.

6. Ibid., p. 60.

7. Cf. Bertrand de Jouvenel, « Rousseau, the Pessimistic Evolutionist », in *Yale French Studies*, 28, 1962, pp. 83-96.

8. *O.C.*, vol. 1, p. 9.

9. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *O.C.*, vol. 3.

10. Cf. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris 1995.

11. *Lettres morales*, *O.C.*, vol. 4, p. 1099.

12. *L'esprit des lois*, XXX, 20.

13. David Hume, « Sur le commerce », texte traduit en français en 1752, cf. *Discours politiques*, TER, Mauvezin 1993, p. 18.

14. *Projet de Constitution pour la Corse*, *O.C.*, vol. 3, pp. 940-941.

15. *Du contrat social*, *O.C.*, vol. 3, p. 405.

16. *O.C.*, vol. 3, p. 79.

17. Guillaume Bacot, « Rousseau et la nation anglaise », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2e sem. 2000, pp. 260-261.

18. *Projet de Constitution pour la Corse*, op. cit., p. 930.

19. *Du contrat social*, op. cit., pp. 391-392.

20. Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Voltaire Foundation, Oxford 1999, p. 516.

21. *Discours sur les sciences et les arts*, *O.C.*, vol. 3, p. 19.

22. *O.C.*, vol. 3, p. 1008.

23. « Absolutisme et libéralisme, écrit Pierre Manent, ont le même élément central : l'individu. Pour le premier, les individus, en raison de leur nature orgueilleuse et rebelle, ne peuvent être tenus ensemble que par un pouvoir à eux extérieur et souverain. Pour le second, [les individus] nouent naturellement ou spontanément des relations pacifiques qui donnent naissance à une société, sinon autosuffisante, du moins suffisamment consistante pour n'avoir pas besoin, afin de tenir ensemble, d'un gouvernement absolu. Le fondement de cette croyance réside dans la conviction que la recherche par chacun de son intérêt personnel conduit à la promotion de l'intérêt public. Le lieu propre de cet accord entre intérêt personnel et intérêt public est la vie économique » (Pierre Manent, « Rousseau critique du libéralisme », in *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Hachette-Pluriel, Paris 1987, pp. 152-153).

24. *Discours sur l'inégalité*.

25. *Du contrat social*, 1ère version, op. cit., p. 283.

26. *Fragments politiques*, *O.C.*, vol. 3, pp. 525-526.

27. Op. cit., p. 522. « Jean-Jacques, ajoute Touchefeu, refusait de résorber l'espace civique dans l'impersonnalité du marché ou de le dissoudre dans l'économie naturelle de la physiocratie. Contre les théories nouvelles qui trouvaient en son temps une autorité grandissante, il continuait, avec les Anciens, d'affirmer la primauté du politique » (ibid., p. 525).

28. Jean-Luc Guichet, « L'idée d'une politique économique chez Rousseau », in *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, 16, Montmorency 2005-06, p. 214.

29. *O.C.*, vol. 3, p. 287. Ce passage figurait à l'origine dans les premières pages du *Contrat social*, puis a été supprimé pour être remplacé par une argumentation plus vaste. On le lit dans le chapitre d'introduction de la première version de l'ouvrage, dite du *Manuscrit de Genève*.

30. Julie Saada, « Aux principes du droit de la guerre : Rousseau et la sécularisation des institutions politiques », in Ghislain Waterlot (éd.), *La théologie politique de Rousseau*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2010, p. 142.

31. *Du contrat social*, 1ère version, op. cit., p. 287.

32. *O.C.*, vol. 3, p. 706.

33. *O.C.*, vol. 4, pp. 428-429.

34. *O.C.*, vol. 3, pp. 913 et 941. Le *Projet de Constitution pour la Corse*, rappelons-le, n'a été publié pour la première fois qu'en 1861.

35. *O.C.*, vol. 3, pp. 960 et 962-963.

36. *O.C.*, vol. 3, p. 1019.

37. *O.C.*, vol. 3, p. 966.

38. On notera au passage que toute définition de la nation comme phénomène antérieur au politique, la définition « ethnique » par exemple, la fait en dernière analyse reposer sur des valeurs prénationales. Cf. sur ce point Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris 1994.

39. Pierre Lasserre, *Le romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées du XIXe siècle*, Mercure de France, Paris 1907, p. 14.

40. Rudolf Buck, *Rousseau und die deutsche Romantik*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1939, soutient que Rousseau n'a guère eu d'influence sur le romantisme allemand, exception faite de Hölderlin et de Heinrich von Kleist.